

# 荻生徂徠の人性論における「習」重視の淵源について ——『中庸解』を中心として

Analyze the Reasons that Ogyu Sorai Emphasizing “Learning” within  
His Theory of Human Nature——Taking *Zhong yongjie* as an Example

劉 瑩・林 美 茂

LIU Ying and LIN Meimao

北京大学哲学系、中国人民大学哲学院

*School of Philosophy, Peking University, School of Philosophy, Renmin University of China*

*E-mail: mimolin1230@yahoo.co.jp*

## Abstract

The Japanese Confucian Ogyu Sorai deemed that the writing *Zhong Yong* was developed by discussing the human nature, hence Sorai expressed his own thought of human nature in *Zhong yongjie*. He thought human nature could not be changed, but human characters might be shifted to be good or the opposite sides. Considering the instability of human characters, we needed to learn poetry and music to cultivate our morality of virtuous. By profoundly comprehending the doctrine of previous emperors, the morality of virtuous would be deeply ingrained into our nature. Through learning to develop human nature and characters, people could behave for real, and country could also transform manners and customs. In Sorai's opinion, this was the exact purport of *Zhong Yong* to discuss the human nature and the Heaven (a proper respect of God). However, Mencius failed to recognize it, so that both Cheng Zi and Zhu Zi gradually deviated from the ancient emperors's Dao of poetry and music education.

## はじめに

江戸期を代表する儒者の荻生徂徠<sup>おぎゅうそらい</sup>（1666–1728）は、その「古文辞学」によって日本の同時代の儒者、ひいては清朝の考証学者達の注目を集めた。徂徠のものしたいわゆる「四書注疏」のうち、『論語徴』では孔子の「一以て之を貫く」の「道」というのは「先王の道、安民の道」と説き、『大学解』では「学以て徳を成す（学以成徳）」こと、すなわち

詩書礼楽に習熟することで安民長民の徳を養成するという政治構想のアウトラインを描いてみせた。この二者を併せて考えた場合、次のような論理が導き出せる。すなわち先王の道というのは安民の道であり、安民の道を実現するためには安民の政が必要であり、その安民の政が行われるか否かは安民の徳にかかっており、安民の徳を養うということは詩書礼楽に習熟することだ、ということである。こうして見ると、その道論と政治論との論理がつながっていることは一目瞭然であろう。しかしここで問題となるのは、テキストという形式である詩書礼楽はいかにしてこうした連鎖反応を担うこととなるのか、ということである。その根源となるのは、人の心の内の深層構造、また道論と政治論の最も根本となるものである。すなわち、人性論である。本稿が『中庸解』を徂徠の性論を分析するにあたっての中心資料とするのは、徂徠自身が「此の篇は性を言う（此篇言性）」<sup>1)</sup>と述べているからである。すなわち徂徠は『中庸』を「性」について主に述べた文章であると見なしていたのであり、こうした設定の下、『中庸解』においても、彼の思想的成熟期における人性論についての思想が、比較的一貫しておりかつ体系的な形で詳述されているのである。

## 一. 徂徠における「性」

徂徠は次のように述べる。

性とは性質なり。人の性質は上天の<sup>あた</sup>昇える所なり。故に「天の命ずる之れ性と謂う」と曰う。

（性者、性質也。人之性質、上天所昇。故曰天命之謂性）<sup>2)</sup>

「昇」字について『爾雅』を見てみると、「賚・貢・錫・昇・予・貺は、賜なり（賚貢錫昇予貺、賜也）」とあり、郭璞は「皆な賜与なり」（皆賜與也）と注する<sup>3)</sup>。要するに、「昇」には賜与するという意がある。ここで「上天の昇うる所」と強調するのは、すなわち賜与する主体は天であり、賜与される対象は人である、ということである。これと、『辨名』にある「性とは生の質なり（性者、生之質也）」<sup>4)</sup>という徂徠の説とを併せて考察してみると、つまり徂徠の謂う所の「性」とは、人が生まれつき具えている、上天が賜与した「質」であるということが分かる<sup>5)</sup>。この注釈は程朱の注釈と相通ずるところがあり、いずれも人

1) 荻生徂徠『中庸解』（関儀一郎編『日本名家四書註釈全書』学庸部巻（東洋図書刊行会、1926）所収）、6頁。

2) 前掲『中庸解』、3頁。

3) 李学勤主編『十三經注疏・爾雅注疏』巻第一（北京大学出版社、1999）、12頁。

4) 荻生徂徠『辨名』（『荻生徂徠』（日本思想大系第36巻、岩波書店、1973）所収）、240頁。

5) 理学という背景のもとに置いてみると、ここの「質」とは「氣質」を指すものであり、徂徠は「天命の性」と「氣質の性」という区分には反対しているものの、「氣質」という概念には反対していない。

性と天とを相関するものとしているものである。こうした解釈は、孔門の「性と天道とは得て聞くべからず（性与天道不可得而聞）」（『論語』公冶長篇）という局面からの変化を意味している。徂徠において天や性が述べられるのは、儒学の正統的な地位を擁護し、道家思想と対決するためであるが、しかし儒学をこの方向へ引き入れたのは、確実に儒学体系に対して本体論を打ち立てるための方法を提供したことになる。徂徠は人の性とは上天が賜与したところのもので、かつ上天とは至徳を備えたものだ、ということは肯定しているが、しかし程朱の「性即理」のように、これによって人性の本善という推論を導き出すようなことはしていない。これは「即」と「界」の二字の差異を考えると理解することができよう。「即」は、その字の持つ「すなわち」と「近づく」という二つのニュアンスを併せてみると、一致に至るまで際限なく接近しようとしている、というようなものとして理解できる。こうして見ると、人の性とは天道と並行しているものであると見なされることとなり、人の性の地位を発揚することとなるのは疑いない。しかし「界」となると、これは賜与するという意味であるので、「持つ者」が「持たざる者」に賜与するという一つの過程のこととなる。したがって上下の分が存在することとなり、持つ者の地位に定められた「天」が持たざる者である「人」に「性」を賜与することとなるわけである。よって徂徠の定義の中では、天とはまさしく至高無上のものであり、これに対する人は天の「命令」を受け取り天道の跡を辿ってゆくべきものであって、聖人の使命はここにあるのである。

では、「性」とは徂徠の思想の序列の中ではどこに置かれるものなのであろうか。

古者聖人の道を建つるや、天命を奉じて以て行う。

（古者聖人之建道，奉天命以行之）<sup>6)</sup>

聖人は人性の宜しき所に順いて以て道を建て、天下後世をして是に由りて以て焉を行わしめば、六経の載せる所の礼楽刑政の類は皆な是なり。

（聖人順人性之所宜以建道，使天下後世由是以行焉，六経所載礼楽刑政類皆是也）<sup>7)</sup>

この二句により、徂徠の思想的座標の基本点を定めることができる。聖人とは「天命」と「人性の宜しき所」を尊んで道を「建」てる者であり、この「道」の媒体が「礼楽刑政」の制度である。すなわち聖人とは人性に順うことで礼楽を制作する者であり、当然この人性は上天が賦与したものであるため、礼楽もまた先王の道を載せ、それを現実に具現化する種々の制度である。徂徠の体系においては、建てたところの「道」が代表するのは先王の安民の道であり、それが現実において形となったものこそ、徂徠が政治改革のために

6) 前掲『中庸解』、5頁。

7) 前掲『中庸解』、3頁。

提案した一連の具体的な方策であり、これらすべてのものの根拠とはすなわち人性なのである。ここにおいて注意すべきなのは、徂徠の「夫れ聖人は性に率いて道を作る（夫聖人率性而造道）」<sup>8)</sup>という言の中の「率」と「造」の字の差異である。これは丸山真男（1914-1996）が初めて提唱したものであるが、両者には「本有り」と「本無し」という差異があり、すなわちこれは自然社会秩序観から人為社会観への転換であると解釈された<sup>9)</sup>。本来あるのであれば、それこそ「率」だけでよいわけで、つまり従ったのちにそれを拡充、拡大していけばよいのである。本来なければこそ、「造」が必要なのである。「造」とは無から有に至る過程である。徂徠からしてみると、まさしく子思が先験的な「率」字を用いたからこそ、後学の孟子が性善論を展開していつてしまった一方で、荀子は「造」ということを認識しえたわけであるが、その実は人為と後天的な努力の作用を見出したということである。

荀子の時に方りて、学廢すること久し。世の小しく才有る者は、率ね聡慧を待み、聖法を低視し、議論は統無く、百家鼎沸す。故に荀卿は書を作り、首に学を勧めるなり。（方荀子時、学廢久矣。世之小有才者、率恃聡慧、低視聖法、議論無統、百家鼎沸。故荀卿作書、首勸学也）<sup>10)</sup>

荀子は勸学をもって首位に据えたが、徂徠も同様である。これもまた徂徠は荀子の立ち位置を高く評価しているということとなる。ただし荀子は孟子の性善説に反対するあまり、かえって性悪説というもう一つの極端へ行ってしまった。ここは徂徠の肯んじないところであるが、これは徂徠が人の性そのものには善も悪もないという見解を持っていたからである。

## 二、「人性善移」と「習以成性」

徂徠は、人の生まれつきの性はそれぞれ同じではないが、しかしこれは善悪の問題に及ぶものではないと考えていた。徂徠は「性は人人殊なれり（性人人殊）」<sup>11)</sup>と説くが、これについては次のようにも言っている。

其の性の多く焉を喜ぶ者有り、多く焉を怒る者有り、多く焉を哀しむ者有り、多く

8) 前掲『中庸解』、5頁。

9) 子安宣邦著・陳瑋芬訳『東亜儒学：批判与方法』（国立台湾大学出版中心、2008）、56頁。

10) 荻生徂徠『読荀子』巻1（『荻生徂徠全集』第3巻（河出書房新社、1977）所収）、472頁。

11) 前掲『中庸解』、6頁。

焉を楽しむ者有り。

(其性有多喜焉者, 有多怒焉者, 有多哀焉者, 有多楽焉者)<sup>12)</sup>

つまり人が生まれて初めて上天より得るものというのは、喜怒哀楽といった感情の多寡の差異であり、これらの性質は人の性のうちの変えられない要素である、ということである。これがすなわち徂徠の言う「性は易うべからず」である。上天の賦与するこれらの「材」が最初の範囲の性であり、「材性」と呼ばれるものである。この「易」えられない「材性」がかえって善や悪に「移」っていつてしまう、というのが、すなわち徂徠の説く「化」である<sup>13)</sup>。丸山真男は、いち早くこの矛盾しているようにも見える概念に注目した。

性は変すべきものでなくまさに移すべきものである。「変」と「移」といふまぎれ易い言葉を使った為に彼の説明は必ずしも明瞭でなくなったが、その真意は前者を以て気質の質的变化を意味し、後者を以てその量的変化を示して、前者を不可能かつ有害とし専ら後者を説くことにある<sup>14)</sup>。

じつは徂徠の指すところの変化というものは、本然の性のことではなく、「習」を言うものである。すなわち質量が互いに変わるような関係性では、徂徠の性に対する定義をそこまで完全に一般化できないおそれがある、ということでもある。量的変化が蓄積すれば質的变化も引き起こされる、ということはよく知られたところであるが、しかし徂徠が常に強調しつつけたのは(材)性の不変性であり、本文では「材性」と「習性」によってこうした差異を述べようと企図している。「材」というものは、個性と生まれつきの差異とを受けて決まるものであって、善悪の分はまったくないものである。他方で、「習」性というものは、後天的に染まったところの影響を受けて善にも悪にもなるもので、「習」性の善悪の方向は、「材」性が完成するか否かに影響を及ぼしうるものである。ここで言う

12) 前掲『中庸解』、7頁。

13) 徂徠の人性論は、その基礎の部分から言えば、荀子の観点と深い関係性を持っている。『荀子』儒效篇に次のようにある。「性也者、吾所不能為也、然而可化也。情也者、非吾所有也、然而可為也。注錯習俗、所以化性也。并一而不二、所以成積也」(王先謙『荀子集解』上(沈嘯寰・王星賢点校、中華書局、2013(第2版)), 170頁。この人性に対する描写と徂徠のそれとは異なる点も無いわけではないが、荀子の言う「不能為」ものというのは、すなわち徂徠の言う「材性」である。また「化」すべき部分というのは実質的には徂徠の示す「習性」と同一であり、「化」とはまさしく徂徠が強調している部分である。ただし荀子においてはここに明確な区分は存在しておらず、これによって彼の人性論は今なお諸説紛々たる問題の一つとなっている。荀子と徂徠の関係は、徂徠の人性論を理解するにあたって非常に重要なものであるが、これは徂徠の思想的基盤に及ぶため、多くの事柄と関連している問題である。よって詳細は別稿にて検討したい。

14) 丸山真男「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」(『丸山真男集』第1巻(岩波書店、1996)所収)、210頁。

完成するか否かというのは、小木が天まで届くような大樹に生長できるかどうかという問題に類似している。つまるところ、樹木の観点から言えば、材の質というものは終始変わらないものである。勿論、「已発」と「未発」の観点から言えば、「材性」も「習性」もその実は「已発」の状態であるように思われる。では徂徠は性の「未発」をどのように扱っていたのであろうか。

徂徠から見ると、人の性情にはいささかの区別があるが、徂徠は「人は皆な中和氣を稟けて以て生ず（人皆稟中和氣以生）」<sup>15)</sup>というように、「中氣」と「和氣」の概念に分けて述べている。徂徠の説く「中」とは何か。

中は、譬うるに物の中央に在りて、頗る移動するが如し。

（中、譬如物之在中央、頗可移動）<sup>16)</sup>

「中」の最大の特徴は、すなわち「移動」可能であるという特性である。人は先天的なものとしてこの移動可能な氣のみを有している。動くことができるからには、完全には固定されていないということであり、つまり可塑性を含んだ意味となる。これすなわち、中氣の特徴である、移動可能、という性質である。徂徠は孟子の性善説および荀子の性悪説に賛同しないが、それは孟子も荀子もともに生まれつきの性を、最終的に向かう確実な判断基準としたからである。すなわち、善に非ざれば即ち悪なり、ということである。これに対し、告子の「杞柳」や「湍水」の喩えのみが、人の性には善にも悪にもなりうるという、一層自由に移動してゆく特徴がある、ということを表現した。こうしてこの説は徂徠の賛同を得ることとなる。「中」は移ることのできるものではあるが、しかし「中」にはまず立つところの基が必要で、それによって初めて後の移動を言うことができるのである。こうした基礎こそ、徂徠が持ち続けた、儒者としての「善」に対する見解である。

稟を異にすること有りと雖も、然れども已む能わざること甚しき者、相い親しみ相い愛し相い助け相い養うの性、人人相い若うは、是れ中氣の使う所なり。

（雖有異稟、然不能已甚焉者、而相親相愛相助相養之性、人人相若、是中氣之所使）<sup>17)</sup>

中氣は相互愛・相互扶助の氣であり、これは人性において最初の「已む能わざること甚しき者（不能已甚焉者）」であり、抑えられぬものではあるが、しかしつまるところ単なる一つの基礎であって固定的なものではない。であればこそ移動する見込みがあるのである。

15) 前掲『中庸解』、7頁。

16) 前掲『中庸解』、7頁。

17) 前掲『中庸解』、7頁。

また一方で、人における稟賦のものとして、さらに「和氣」というものがある。もし「中」が移動可能な特徴を表したものであるとするならば、では「和」とはどういったものなのだろうか。

和とは、和順にして相悖らざるなり。凡そ和と言ふ者は、皆殊異なる者の相悖らざるを謂ふなり。

(和者、和順而不相悖也。凡言和者、皆謂殊異者之不相悖也)<sup>18)</sup>

徂徠は、人の「材性」は多種多様であるが、しかしかえって並行して悖らざるものであり、つまり和氣が人をして礼楽の節に合わせしめるものであると考えた。

徂徠は人の本性の中に「相互愛・相互扶助」的特質があることを認めたが、この点から言えば、やはり徂徠は善に対する道徳的規定を持ち続けていたことになる。しかし実のところ徂徠がより重視していたのは、人性の先天的な「善」などではなく、「中」そのものが備える、移動しやすいという特徴であった。徂徠は重点を始終「造」、すなわち後天的な制作に置いていたわけで、また「習」ということにも重点を置いていた。この段階の変化可能な性を、我々は「習性」と呼ぶ。

謂う所の中とは性の徳なり。人の稟質は、本より禽獸の偏の若きに非ず。愚賢不肖の異有るを知ると雖も、皆相生・相長・相輔・相養の心、運用営為の才有り。而して其の習う所に随い、能く之に移化すること、猶お中に在る者の以て左すべく、以て右すべく、以て前むべく、以て後るべきがごとし。故に之を中と謂う。

(所謂中者性之徳也、人之稟質、本非若禽獸之偏、雖知愚賢不肖之有異、皆有相生相長相輔相養之心、運用営為之才。而隨其所習、能移化之、猶如在中者之可以左可以右可以前可以後、故謂之中焉)<sup>19)</sup>

「中」は人の性において、一つの不確定性を象徴するものとして表されている。

凡そ人に性有り習有り、性と習とは相因り、得て辨ずべからず、習以て性を成す故なり。

(凡人有性有習、性与習相因、不可得而辨焉、習以成性故也)<sup>20)</sup>

18) 前掲『中庸解』、7 頁。

19) 前掲『辨名』、232 頁。

20) 前掲『中庸解』、16 頁。



人生の段階において、先天的なものの代表は「性」であり、後天的なものの代表は「習」である。しかし「性」と「習」は、実のところ先天と後天というようなはっきりした境界で仕切られているわけではない。徂徠の考えるところの二者とは、「習」によって「性」が完成するかどうかがかかっているという、密接で不可分なものであった。こうして習得される「性」とは当然後天的なものであるが、しかし「誠」を実現するにあたっては、かえって生まれつきの「性」と同様の効果を持ったものとなる。

然れども性に率いて之を造り、習に至りて之を熟すれば、則ち亦た能く誠にして性に殊なるもの莫し。

(然率性而造之，至于習而熟之，則亦能誠而莫殊乎性焉)<sup>21)</sup>

徂徠から見ると、人は先天的にはいわゆる善悪など本来無く、後天的な「習」が人の性の善悪を決定しているのである。

人の性は万品にして、剛柔輕重、遲疾動靜は、得て変ずべからず。然れども皆な善く移るを以て其の性を為すに、善に習えば則ち善、惡に習えば則ち惡なり。故に聖人は人の性に率いて以て教を建て、学びて以て之に習い、其の成徳に及ばしむるなり。

(人之性万品，剛柔輕重，遲疾動靜，不可得而变矣。然皆以善移為其性，習善則善，習惡則惡。故聖人率人之性以建教，俾學以習之，及其成徳也)<sup>22)</sup>

人が生まれつき持つところの「材」性は人によって違うが、しかし「人性善移」はあらゆる者が備えている共通性である。人性善移という前提の下、後天的な習によって変わるということが最も重要な点となる。善に習うと善に変わり、惡に習うと惡に変わってしまうということは、善惡は先天的に決定されるものの中には存在せず、後天的な習得によって形成されるものなのである。「善に習えば則ち善、惡に習えば則ち惡」ということは朱子もすでに述べていることであるが<sup>23)</sup>、しかし徂徠は人の性を一つの動作の過程と見なしただけではなく、さらに「夫の惡なる者は、善の未だ成らざる者なることを知らざるなり

21) 前掲『中庸解』、50 頁。

22) 前掲『辨名』、240 頁。

23) 朱子は『論語』の「性相近習相遠」章（陽貨篇）について、次のように述べている。「此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣。然以其初而言，則皆不甚相遠也。但習于善則善，習于惡則惡，于是始相遠耳。程子曰，此言氣質之性。非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也，何相近之有哉」（朱熹『四書章句集注』（中華書局，2012）、176-177 頁。）なお、朱子はこの章を専ら氣質の性について述べたものであるとしたが、この説はおそらく程氏から出たものである。程朱においては、本然の性とはすなわち理であり善である。よってこの性は人々が同じものを備えているので、相い近いなどということはない。これを徂徠は批判し、次のように言っている。「宋儒不知之，



(不知夫惡也者、善之未成者也)<sup>24)</sup>ということを強調している。すなわち実のところいわゆる「悪」というものは本来無く、いわゆる「悪」とは「善」の未完成の状態にすぎないのである。もし善の環境に染まるように心懸けることができれば、自然と悪から善に変わることができるのである。

大抵物の其の養いを得ざるは、悪なり。其の所を得ざるは、悪なり。養いて之を成し、其の所を得しむるは、皆な善なり。

(大抵物不得其養、悪也。不得其所、悪也。養而成之、俾得其所、皆善也)<sup>25)</sup>

後天的な習得は人の性の内を化することができる。つまり我々がさらに注目すべきは、「制作」を行える者が後天的に行っていく「習」についてである。

### 三. 「習善成俗」

後天的な習得は人の性の善悪を決定するものであるが、先王はまさしくこの点を認識して詩書礼楽の教を「建」て、人々を学に注力し、習熟していけるようにした。こうすることで人が徳を成せるようになり、善なる性を実現するようになったわけである。

曲礼とは、聖人の建てて以て人に教える所なり。其の教に順い、以て学を之れ力め、習を之れ久しくすれば、則ち自然として之を身に有す、是れ曲礼の来りて吾が有と為るなり。故に致曲と曰う。是れ能く曲礼を行いて習いて以て性を成すなり。

(曲礼者、聖人所建以教人也。順其教、以学之力、習之久、則自然有之于身、是曲礼来為吾有。故曰致曲。是能行曲礼而習以成性)<sup>26)</sup>

先王がすでに「習いて以て性を成す」という道を後世のために敷いたからには、我々は先王の教に従って学に励み、詩書礼楽に習熟することで成徳至善に至ることを目指すべきである。徂徠は「人の先王の教に順わざるべからざるは、以て道を学び其の徳を成せばなり (人之不可不順先王之教以学道成其徳也)」<sup>27)</sup>とも説くが、先王の道を学ぶことに励みさ

以本然氣質斷之。殊不知古之言性、皆謂性質、何本然之有。〔中略〕然孔子之意、不在性而在習(荻生徂徠『論語徴』 壬 (『荻生徂徠全集』第4巻 (みすず書房、1977) 所収)、276-277 頁。)つまりこの章における孔子の意は、性を論ずることではなく「勸学」にある、というのである。

24) 荻生徂徠『徂徠集』「贈長大夫右田君」(前掲『荻生徂徠』(日本思想大系第36巻) 所収)、498 頁。

25) 荻生徂徠『学則』(前掲『荻生徂徠』(日本思想大系第36巻) 所収)、258 頁。

26) 前掲『中庸解』、44 頁。

27) 前掲『中庸解』、4 頁。

えすれば、詩書礼楽の中に含まれる徳行を自身に備えることができ、そうして徳が成れば個人の外的な行動も先王の道を離れることはなくなるのである。

故に焉を学びて徳を己に成す。徳が己に成れば、則ち動容周旋も皆な道を離れざるなり。  
(故学焉而成徳于己矣。徳成于己、則動容周旋皆不離乎道也)<sup>28)</sup>

「学びて以て道を致す」ことにより、「習いて以て性を成す」ことを目指すのであるが、実のところ「学」を、「徳」に通じて「道」を致すために避けては通れぬ経路であると見なしているのである。徂徠は次のようにも言う。

問学とは、徳性を導達し、其の広大高明を成す所以なり。  
(問学者、所以導達徳性、成其広大高明也)<sup>29)</sup>

「問学」と「導」の関係は同所にあるものである。こうしてみると、「問学」の方法論の意義は明白であろう。つまり「習」の機能とは、まさしくいわゆる「導」の方向性そのもののなのである。

「学びて以て徳を成す」、「習いて以て性を成す」ということについては、徂徠は次のようにも述べている。

学を為して息まず、以て久しきに至れば、則ち徴有り。徴とは、為学の效を謂うなり。学びて徴有るに至れば、則ち己に物を成す。是れ成性を習う者なり。故に益ます以て悠遠なるべく、悠遠なれば則ち積みて博厚にして以て高明なり。  
(為学而不息、以至于久、則有徴。徴者、謂為学之效也。学至于有徴、則已成物。是習成性者也。故益可以悠遠、悠遠則積而博厚以高明焉)<sup>30)</sup>

すなわち学問の道において長い時間をかけて研鑽を積み、詩書礼楽に習熟していくことで「習いて以て性を成す」の効果が現れ、さらに研鑽を継続していけば中庸の徳から先王の至徳を会得することができる、ということである。簡単に言えば、「問学して以て徳性を導けば、<sup>すなわ</sup>而ち広大なる者自然として来り至る(問学以導徳性、而広大者自然来至)」<sup>31)</sup>ということである。しかし徳性がすでに広大にして深遠なるものになってからも、依然とし

28) 前掲『中庸解』、4 頁。

29) 前掲『中庸解』、51 頁。

30) 前掲『中庸解』、47 頁。

31) 前掲『中庸解』、51 頁。

て学問を放棄することはできない。先王の道というものはつまるところ数多の聖人の智慧の結晶であり、いかなる者であろうと、一生を費やそうともなかなか尽しがたいものであるため、不断の学習・体得によって、じわじわと先王の至徳へ近づいていかねばならないのである。これもまた、徂徠が徳性と学問の二者は偏廃すべからずと説く、その意義の所在である。徂徠は次のように言う。

徳は既に広大にして其の学を廃さず。皆な徳性問学こもこもの交相い助くるを言う。

(徳既広大而不廢其学矣。皆言徳性問学交相助)<sup>32)</sup>

さて、個人からさらに社会集団にまで伸ばしていくと、善悪の習性というものは「習俗」の問題に変わってくる。治国の道が「習いて以て性を成す」ことがもたらす性の善悪と関係してくるとして、徂徠は国家の興亡と禎祥・妖孽が出現することの関係性を解く中で次のように論じている。

国家の將に興らんとするに、必ず善を以て民を化し、民は善に習いて以て性を成す。故に必ず禎祥を感じ、善が之を召すなり。国家の將に亡びんとするに、必ず不善を以て民を化し、民は不善に習いて以て性を成す。故に必ず妖孽を感じ、不善が之を召すなり。何となれば、其の習いて以て性を成すに至れば、則ち善不善も皆な至誠なるが故なり。

(国家將興、必以善化民、民習善以成性。故必感禎祥、善召之也。国家將亡、必以不善化民、民習不善以成性。故必感妖孽、不善召之也。何者、至于其習以成性、則善不善皆至誠故也)<sup>33)</sup>

見たところ形而上的な議論のように思われるが、徂徠はこれに形而下の方法をもって解釈を与えている。つまり善悪とは後天的に習得されるものであるということと、国家の治乱は民達の生きる環境に関係しているということである。善の環境では善の果実が育ち、悪の境遇では悪の魂が宿ってしまう、ということは決して必定ではないが、しかし確率の上から言えば、一つの国家の興亡は確かにその国家の気風と密接に関係している。「悪」の因果を天命の性以外に置き、後天的な習俗に帰属させたということは、つまり人が先天的に「悪」を備えているという可能性を否定したことになる。徂徠の性の善悪とは、実のところ一人の人間の価値の肯定や否定につながるものではない。いわゆる「悪」とは「善」の対になる存在ではなく、「善」の未完成の状態であるため、つまり養成されていないと

32) 前掲『中庸解』、52 頁。

33) 前掲『中庸解』、45 頁。

いうだけのことである。人の性がもし後天的に養成されなければ、善になる可能性のあったものは養成不足によっていわゆる「悪」になってしまうのである。こうした意義から言えば、為政者がなすべきこととは、すなわちこのように不足している善を養成させることである。要するに、いわゆる「其の善を養いて悪は自ずから消ゆ、先王の道の術なり（養其善而悪自消矣、先王之道之術也）」<sup>34)</sup>である。

こうした上で、徂徠が「道入事件」において示した処理案を、別の角度から検証してみたい。彼は母を捨てた道入を責めるべきではなく、藩主が自らの管轄内を治めきれなかったという民生上の問題をこそ罪に問うべきである、と考えた。このような一般の儒者とは異なる処理方法を、丸山真男は「公」の特質であるとしたが、しかし徂徠の人性論から出発すると、こうしたいわゆる「公」的な「政治的思惟の優位」<sup>35)</sup>というものは、実は徂徠の人の性の善悪に対する理解が根源にあることが分かる。人の性自体にはいわゆる善悪が無いので、道入自身も悪ではない。事実、道入も何とかしようと尽力したのであるが、最終的に如何ともしがたなくなり、やむなく母を捨てることとなったわけである。つまり八方塞がりに陥った結果であるからには、厳しく咎めるわけにはいかない。もし藩主が領民たちを豊かにすることができていればと考えてみると、道入もこのような苦境に立たされることはなかったであろうし、絶体絶命の中で母を捨てざるを得なくなりしなかったであろう。したがってこのようなことが再発することを防ごうと思うのであれば、道入にどれだけ重い懲罰を与えるかなどということではなく、為政者がさらに整った制度を作り、領民を豊かにすることができるかどうか、ということが重要なのである。そうした後、善の秩序を以て民を教化していく。これこそが問題の根本を解決するものである。当然、徂徠の政治意図を過度に美化するようなことは無用であるが、道徳の世界と秩序の世界において、武士であり幕府の家臣である徂徠の意図は、身分制の秩序が安定することにある、ということには疑いの余地が無い。上にいる者は、下の者がそれぞれ適切な地位で既定の効果を発揮できるかどうかということのみに注力するべきで、道徳第一を基点として問題を考える必要はないのである。この角度から見ると、「材性」に対し善悪を超えた規定を作ること、その一つの社会的立場を表している。これもまたなお解放されていない「公」の領域であると言えよう。

#### 四. 「合外内之道」

では、人性論の背景の下では、徂徠の説く「習いて以て性を成す」というものは道徳と実践においてどのような効果を達成することができるのだろうか。

34) 前掲『辨道』、203 頁。

35) 前掲「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」、197 頁。

まず、「習いて以て性を成す」ことの道徳的効果というのは、「誠」になるということである。「誠」になれば内外の一致を実現させることができ、個人の範囲の「外内の道を合する道（合外内之道）」に至ることができる。聖人とは徂徠があらかじめ設定した、この世における「誠」の最高級であるが、これは彼らが己の天賦の徳を世に大に行っていくからである。聖人が「道を建つ」ということは、自身に備わる徳性を詩書礼楽によって世に綿々と後世に至らしめることであり、後の者達は先王の道を習得するために、詩書礼楽を学ばなければならず、絶えずこの「先王四教」に習熟していけば、「習慣は天性の如し」という効果を達成することができるのである。「習」によって人の性をして徳を成し善を成さしめるようにするという、この作用は同様に、知らず知らずのうちに感化されていくということを含意している。つまり「習熟」によって成長してきた「徳」というものは、実践においては自然と内から湧き出てくるものであり、一旦内なる徳性が形成されれば、外的な処世の際に自然とそれが現れてくるものなのである。徂徠はこのように言う。

性とは、誠なり。誠なれば則ち内外は一なり。

（性者、誠也。誠則内外一矣）<sup>36)</sup>

この他、「習いて以て性を成す」ことの政治的意義とは、「教」によって「化」を実現することができる、「化」が成れば「治」が成る、ということである。人に先王の道を教えることによって、先王の徳は習う者の心の中に成る。つまり「習いて以て性を成す」とは「教」によって実現する、人の内側を感化する作用なのである。この意義を踏まえると、徂徠が述べた「性教の一に帰す（性教之帰乎一）」<sup>37)</sup>ということを理解することができよう。「性」と「教」とは、ともに先王の徳を成すという一つの趣旨に帰するものなのである。もし「教」のよって先王の徳を成すことができれば、先王の治道も自ずと明瞭になってこよう。教から化に至るまでは、実のところ「学びて以て徳を成す」と、語る問題は同じであって、焦点を当てる対象が多少異なるというだけなのである。「教」と言い「性」と言うと、統治者を対象とすることになり、民をよく教育することができれば民を感化することができる、ということとなる。一方で「学びて以て徳を成す」とは、学者や君子を対象としてものであり、詩書礼楽を学んで先王の徳を成すことができれば、先王の道を世に行い、あるいは先王の道を世に伝えることができる、ということである。どちらの角度にしろ、ともに徂徠の説く「習いて以て性を成せば、則ち聖人の化も亦た致すべきなり（習以成性、則聖人之化亦可致也）」<sup>38)</sup>ということを体現したものである。

36) 前掲『中庸解』、17 頁。

37) 前掲『中庸解』、43 頁。

38) 前掲『中庸解』、45 頁。

中心より発して諸を行事に施す者は、性を得る者なり。故に「誠なるより明なる、之を性と謂う」と曰う。諸を行事に施し、習いて以て性を成す者は、教を得る者なり。故に「明なるより誠なる、之を教と謂う」と曰う。中心より発する者は、自然として諸を行事に施すべし。故に「誠なれば則ち明なり」と曰う。行事に習う者は、自然として以て性を成すべし。故に「明なれば則ち誠なり」と曰う。皆な深く性を待みて以て学を廢すべからざるを明らかにする所以なり。

(発乎中心而施諸行事者、得乎性者也。故曰自誠明謂之性。施諸行事、習以成性者、得乎教者也。故曰自明誠謂之教。発于中心者、自然可施諸行事。故曰誠則明矣。習于行事者、自然可以成性。故曰明則誠矣。皆所以深明不可恃性以廢学也)<sup>39)</sup>

以上のような「習いて以て性を成す」ことの二つの効用は、ともに「至誠の化（至誠之化）」<sup>40)</sup>であると言える。先王はまさしくその至誠の徳で国民を感化していき、国民もまた知らず知らずのうちに「学んで以て徳を成」していくのである。これがつまり中庸の徳であって、手軽に行いやすいものであるが、民たちはむしろこのようにして先王の至徳を極めていくことで、この徳の持つ至善によって個人個人の性の内を感化していくのである。したがって、「中庸の徳」から「至誠の化」までは、すなわち徂徠の人性論の起点と終点なのである。

もし「習いて以て性を成す」ことの二つの機能を一つに合わせることができるのであれば、いわゆる「外内を合するの道」は実のところ豊富なニュアンスを持っている。この自然な内外一致というのは、實際上、内と外の絶対的な区分が取り外されたこととなる。徂徠の説く「外内を合するの道」は内聖から外王を導き出していくような方向<sup>41)</sup>を指してい

39) 前掲『中庸解』、43 頁。

40) 前掲『中庸解』、66 頁。

41) 「内聖外王」は、そもそも『莊子』天下篇に「是故内聖外王之道、闇而不明、鬱而不發、天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫、百家往而不反、必不合矣。後世之学者、不幸不見天地之純、古人之大體、道術將為天下裂」とあるのが出典である。しかしその後、多くの思想家がこれを儒学、ひいては中国哲学の特徴を言い表すことのできるものであると見なした。例えば梁啓超の次の語が有名である。「内聖外王の道」という一語は、中国學術のすべてを包括するものである。〔中略〕その趣旨は、内は修養に資することに十分であり、外は經世をなすことに十分であるようになる、ということに帰するものである」（梁啓超『莊子天下篇積義』（『梁啓超全集』第 16 卷（北京出版社、1999）所収）、4676 頁。）この「内聖外王」は実際のところ、中国哲学において、内的な徳と外的な位という二つの次元が持つ関係性についての考え方を標榜したものである。天下篇の文の末尾にある「裂」という語から見ると、この二者の間にはある種の断裂、つまり徳と位との間に不均衡な現象が生じているように思われる。後世の儒家はこの語によって、しばしば修己と治人の間に備わるべき、ある種の自然な連続性を述べ表した。とりわけ強調したのは、『大学』の「八条目」の自然な連続性について述べる際である。丸山真男はかつてこうした儒家の思惟を「自然の連続性」と称し、徂徠が近代性の先駆であると思なされるのは、こうした必然の関係を断ち切ることを企図したためであり、これによって政治を道徳から解放した点こそ、徂徠の「政治の発見」である、と述べた（丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、1952））。丸山の



るが、しかし孔子以後の者たちからしてみると、さらに重要なのは、外的な聖王の制定した礼楽制度によって個人と社会集団の内的な徳性を規範化・最適化することである。

「天下の至誠」とは、聖人を謂うなり。「其の性を尽す」とは、其の天より得る所の者を拡充して广大を極むるを謂うなり。「人の性を尽す」とは、聖人教を立て、以て天下の人をして、各おの其の性質に順いて其の徳を成さしむるを謂うなり。「物の性を尽す」とは、天下の物を挙げて、皆な以て其の性質に順いて、各おの其の用を極むること有るを謂うなり。

(天下至誠者、謂聖人也。尽其性者、謂拡充其所得于天者而極广大也。尽人之性者、謂聖人立教、以俾天下之人、各順其性質成其徳也。尽物之性者、謂挙天下之物、皆有以順其性質、而各極其用)<sup>42)</sup>

聖人は天下を心に懐いており、民を安んずるために礼楽制度を制作した訳であるが、その意は安民の道を後世に広く伝えることにあった。これは内聖から外王を導き出す道筋と言えよう。また天下の人々は聖人の立てた教によって性に順って安民の徳を成していくのであるが、これは徂徠がさらに重視した、礼楽によって、習いて以て性を成し俗を成していく方式である。もちろん個人の内聖の徳を養成した後は、さらに進めて「物を成す（成物）」必要がある。したがって二度目の内聖による外王の導出があるのである。

性質の有する所、皆知らず覚えずして之を能くす。是れ謂う所の誠なり。故に「性の徳」と曰うなり。唯だ誠のみ以て内は己を成すべく、以て外は物を成すべく、其の既に成るに至れば、則ち習いて以て性を成して、内外は一なり。故に「内外を合するの道なり」と曰う。己を成し物を成せば、則ち備わらざる莫し。故に「時に之を措いて宜しきなり」と曰う。蓋し備わらざる所有れば、則ち時有りて窮む。烏ぞ時措の宜を得んや。

(性質之所有、皆不知不覺而能之。是所謂誠也。故曰性之徳也。唯誠可以内成己、可以外成物、至其既成、則習以成性、而内外一焉。故曰合内外之道也。成己成物、則莫

---

この結論に対する批判は少なくないが、儒学の伝統に回帰して言えば、儒者の内的な道徳と外的な政治実践に対する探求は、未だかつて途切れたことはないように思われる。台湾の新儒家である牟宗三が、内聖がどのように新しい外王を導き出すか、ということについて提唱した一連の新しい観点は、大陸の中国哲学史界において長期にわたる議論を引き起こした。本稿では徂徠の思想の近代性の問題については論じないが（これについてはかつて別稿にて論じている。拙稿「荻生徂徠思想的実学背景考量——另一種“近代”」（『河北民族師範学院学報』2016年03期）を参照のこと）、『中庸解』において見られる徂徠の思想についてのみ言えば、丸山が強調したような断絶性よりも、徂徠は道徳（「学以成徳」）と政治（「安民安天下」）の間の連続性を重視しているように思われるのである。

42) 前掲『中庸解』、44頁。



不備焉。故曰時措之宜也。蓋有所不備，則有時乎窮。烏得時措之宜乎)<sup>43)</sup>

注意したいのは、二度目の内聖より導き出された外王には違いがあるということである。聖人の内聖より出た外王は自ずと流れ出るものであるが、後世の者たちが習いて以て性を成すことで物を成した内聖によって外王に至ることは、実際のところ「人為」の結果である。これはすなわち『中庸』において区別される「之を誠にする者（誠之者）」と「誠なる者（誠者）」、あるいは「誠なるより明なる（自誠明）」と「明なるより誠なる（自明誠）」の違いである。

性とは、人の天より得る所なり。故に「誠なる者は天の道なり」と曰う。聖人の道に于けるは、皆な思わずして得、勉めずして中る。故に至誠を以て之を称す。之を誠にするとは、先王の道を学び、久しくして之と化し、習慣の天性の如くなれば、則ち其の初め知らず能わざる所の者も、今は皆な思わずして得、勉めずして中ることを謂う。是れ学習の力より出ず。故に「之を誠にする者は人の道なり」と曰う。道は外に在り、性は我に在り。習慣の天性の如くなれば、道と性とは合して一と為る。故に「外内を合するの道なり」と曰う。故に其の大要は学んで以て徳を成すに在り。徳を成せば則ち能く誠なり。

（性者、人之所得于天。故曰誠者天之道也。聖人之于道，皆不思而得，不勉而中。故以至誠称之。誠之者，謂学先王之道，久与之化，習慣如天性，則其初所不知不能者，今皆不思而得，不勉而中。是出于学習之力，故曰誠之者人之道也。道在外，性在我。習慣如天性，道与性合而為一。故曰合外内之道也。故其大要在学以成徳，成徳則能誠)<sup>44)</sup>

先王の道を学習誦読して習熟する媒体である詩書礼楽を通して「習慣の天性の如く」なるまでに到達した時には、外的な先王の道が内的な性を感化し、人が天より得たものとは異なる「習性」となる。このような外から内への転化は、まさしく道と性、外と内とが合わさって一となる過程なのである。

## おわりに

本稿では『中庸解』を中心として、徂徠の人性論を検討したが、簡潔に言えば、「人の性は善く移る」、「習いて以て性を成す」の二語に集約されるものである。人の性は「善く移る」ため、人の先天的な「材性」は善でも悪でもなく、我々が注力すべきなのは後天的

43) 前掲『中庸解』、47 頁。

44) 前掲『辨名』、226 頁。

な「習性」である。「習いて以て性を成す」ことによって、誠を実現して内外一致を達成することができるだけでなく、教化を施行して先王の理想的な「治」を実現することができるのである。

もし徂徠の人性論を同時代の中国儒学史の中に置くとすると、徂徠と当時の中国の儒者との間に一致する主張が内在していることが分かる。明末清初を生きた王船山は、『尚書』の中の「習は性と成る（習与性成）」という語について、次のように述べている。

孟子は性を言い、孔子は習を言う。性とは天道にして、習とは人道なり。『魯論』二十篇は皆習を言うが故に、「性と天道とは得て聞くべからざるなり」と曰う。已に之が習を失いて之が性を求めんと欲すれば、性を見ると雖も且つ其の習を救うこと能わず、況んや見ること能わざるをや。

(孟子言性，孔子言習。性者天道，習者人道。魯論二十篇皆言習，故曰，性与天道不可得而聞也。已失之習而欲求之性，雖見性且不能救其習，況不能見乎)<sup>45)</sup>

船山も後天的な「習」が「性」に対する形成と変更を行うことを見出しており、とりわけ児童の幼少時からの教育を重視していた。

其の習を童蒙より養えば、則ち聖と作るの基は此に立つ。

(養其習于童蒙，則作聖之基立于此)<sup>46)</sup>

また清初の顔習斎も同様に「習」を重視しており、次のように述べている。

意を習の一字に垂れ、学を為し教を為さしめ、力を講読に用いる者一二、工を習行に加える者八九なれば、則ち生民の幸は甚だし、吾が道の幸も甚だし。

(垂意于習之一字，使為学為教，用力于講読者一二，加工于習行者八九，則生民幸甚，吾道幸甚)<sup>47)</sup>

みぞぐちゆうぞう  
溝口雄三（1932–2010）は中国明清期の思想史の展開を考察した後、この時期は中国の近代化に対して重要な影響を及ぼした思想的転換期、すなわち気質の性の中に「悪」があ

45) 王夫之『俟解』（『船山全書』第12冊（嶽麓書社、2011）所収）、494頁。

46) 前掲『俟解』、494頁。

47) 顔元『顔元集』「存学編」巻1（中華書局、1987）、42頁。

ることを否定する思想が出現した時期であると述べた<sup>48)</sup>。船山も「夫の性なる者は理を生ずるなり。日に生ずれば則ち日に成るなり。則ち夫の天命なる者は、豈に但だ初めて生ずるの頃のみ之を命ぜんや（夫性者生理也。日生則日成也。則夫天命者、豈但初生之頃命之哉）」<sup>49)</sup>と述べる。すなわち、いわゆる「性」というものは生生して息まざるものであり、命が続く限り日々生じて日々成っていくものであるため、したがって善悪は固定的かつ不変なるものではないのである。これを前提とすると、人は後天的な努力によって自身の本性・天性を完全なるものへと向かわせることができるのである。このように、先天的な善悪の価値判断を否定し、後天的に過ちを芽の内に摘んで知らず知らずのうちに感化されていくことを重要視し、完全なる社会と国家の制度の構築を強調したというところを見ると、確かに近代論における主体の自由、という言葉を想起させるものである。当時を生きた思想家たちのその主張が、おそらく時代のファントムから逃れることなど容易ではなかったであろうことは、疑う余地が無いであろう。よって徂徠およびその同時代の思想家たちは、心性を空談するよりも、間違いなく人の性の後天的な養成の方に注目したはずであり、だからこそ「習」を以て「性」を言ったのであろう。また「性は人人殊なれり」と主張した徂徠は、個人個人の「材性」における喜怒哀楽の差異を強調している。かつこの差異は生とともに来た「氣質」であり、変えてはならないという法などどこにも存在しない。これはつまり、個体の差異に対する尊重である。また後天的な「習性」の養成を重視し、とにかく善悪などどうでもよい「材性」を養成していかなければならないとした。これこそが真の「善」なのである。したがって、「善」の責任を負う対象はもはや個人ではなく、個人の「材性」の養成を促進することができるかどうか問われる、国家と社会なのである。この転向は、個人に対する寛容を意味するだけではなく、位にある者および彼らの築いたところの秩序に対する要望と期待なのである。

## 参考文献

今中寛司・奈良本辰也編 1977年『荻生徂徠全集』第3巻 東京：河出書房新社。

小川環樹編輯 1977年『荻生徂徠全集』第4巻 東京：みすず書房。

関儀一郎編 1926年『日本名家四書註釈全書』東京：東洋図書刊行会。

丸山真男 1952年『日本政治思想史研究』東京：東京大学出版会。

1996年『丸山真男集』第1巻 東京：岩波書店。

吉川幸次郎〔ほか〕校注 1973年『荻生徂徠』（日本思想大系第36巻）東京：岩波書店。

〔清〕王先謙 2013年『荀子集解』上 北京：中華書局。

48) 溝口雄三「論明清初時期在思想史演变的意義」（辛冠杰等編『日本学者論中国哲学史』（中華書局、1986）所収）、427-474頁。

49) 王夫之『尚書引義』巻3（前掲『船山全書』第2冊所収）、299頁。

[清] 王夫之 2011 年『船山全書』第 2 冊第 12 冊 長沙：嶽麓書社。

[清] 顔元 1987 年『顔元集』北京：中華書局。

子安宣邦著 陳瑋芬訳 2008 年『東亜儒学：批判与方法』台北：国立台湾大学出版中心。

[宋] 朱熹 2012 年『四書章句集注』北京：中華書局。

辛冠杰等編 1986 年『日本学者論中国哲学史』北京：中華書局。

李学勤主編 1999 年『十三經注疏・爾雅注疏』北京：北京大学出版社。

[清] 梁啓超 1999 年『梁啓超全集』第 16 卷 北京出版社。

#### 【附記】

本稿は中国人民大学科学研究基金重大項目「江戸時代日本朱子学的发展与演变」（プログラム番号：18XNL006）における一成果である。